



Nouveau Monde, nouvelle Église

Rodolfo de Roux

► To cite this version:

Rodolfo de Roux. Nouveau Monde, nouvelle Église. Recherches de science religieuse, 1992, 80 (4), pp.533-550. hal-00491016

HAL Id: hal-00491016

<https://hal.science/hal-00491016>

Submitted on 11 Jun 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE

1492

ÉVANGILE ET TERRES NOUVELLES

A. GARCÍA Y GARCÍA. La donation pontificale des Indes

L. PEREÑA. Le message de Francisco de Vitoria

R. DE ROUX LOPEZ. Nouveau Monde, Nouvelle Eglise

A.-M. D'ANS. Las Casas, Marroquín, Vitoria et la défense des Indiens

A. LOPES. De la « conquête » à l'évangélisation du Brésil

C. DUQUOC. L'invention des Amériques et la missiologie

Publié avec le concours du Centre national des Lettres

NOUVEAU MONDE, NOUVELLE ÉGLISE

Par Rodolfo DE ROUX LOPEZ*

Le Nouveau Monde américain a très tôt commencé à jouer un rôle privilégié dans la longue histoire de l'espérance chrétienne. Lors de son troisième voyage (1498-1500), Christophe Colomb, ayant à peine touché la *Terre Ferme* face à l'île de la Trinité, ne recule pas devant les qualificatifs les plus extraordinaires pour décrire ce qu'il voit : il appelle ce lieu « Terre de Grâce », où se serait trouvé, dans l'intérieur, le Paradis Terrestre. Comme on peut lire dans sa *Lettre à la nourrice du Prince Juan*, écrite au retour de ce troisième voyage, il s'agirait là « du nouveau ciel et de la nouvelle terre » mentionnés par l'Apocalypse.

Commentant les paroles prononcées par Colomb à son arrivée à la *Terre Ferme*, Bartolomé de Las Casas écrit :

Quant à soupçonner que le Paradis Terrestre aurait pu se trouver dans une partie de cette région, l'amiral n'était pas forcément dans l'erreur, eu égard aux nouveautés et aux changements qui s'offraient à sa vue, notamment la suavité de l'air, la fraîcheur, la verdure et la beauté des bois, la disposition gracieuse et réjouissante des terres, au point que chaque petite contrée ressemblait à un paradis ¹.

Non seulement le pays était magnifique, mais ses habitants l'étaient aussi. Tout au long de ses nombreux ouvrages — mais surtout dans l'*Histoire apologétique* et dans l'*Histoire des Indes* — il se plaît à décrire ces gens comme des parangons de vertu. « Il ne semble pas, répétait-il sans cesse, qu'Adam ait jamais péché en eux ². »

* Professeur à l'Université de Toulouse - Le Mirail, docteur en sciences sociales des religions, de l'Ecole des Hautes Etudes (Paris), docteur en études sur l'Amérique Latine (Univ. de Toulouse).

1. LAS CASAS Bartolomé de, *Historia de las Indias*, liv. I, chap. CXLI ; édition de Augustín Millares Carlo avec étude préliminaire de Lewis Hanke, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1951, t. II, p. 43.

2. LAS CASAS Bartolomé de, *Historia de las Indias*, o.c., liv. II, chap. XLIII, t. II, p. 347 ; liv. I, chap. XL, t. I, p. 202 ; liv. I, chap. LXXVI, t. I, p. 329 ; liv. I, chap. XC, t. I, p. 369. *Apologética historia*, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Bailly-Baillière e Hijos, 1909, p. 538 et suivantes.

Néanmoins, au fur et à mesure de la conquête du territoire, missionnaires et conquistadors signaleront que l'humanité « primitive » des indigènes était tout sauf paradisiaque, et qu'elle comportait même des éléments « diaboliques ». On passera d'un extrême à l'autre. La conquête des corps et des âmes exigeait l'expulsion du Paradis. C'est ce que comprendra parfaitement Ginés de Sepúlveda, grand théoricien de l'impérialisme espagnol. Cet homme d'Eglise, originaire de Cordoue, s'évertuera à expliquer, dans son *Democrates alter* (1547), que les Indiens, loin de vivre « dans ce paisible royaume de Saturne imaginé par les poètes »³, étaient au contraire des barbares destinés à devenir des esclaves par nature (*servi a natura*), et qu'on pouvait donc très légitimement les asservir.

Si la violence de la Conquête transformera vite et opportunément le « noble sauvage » en un être « naturellement » paresseux, vicieux, mélancolique, lâche, menteur, fainéant, idolâtre, libidineux et sodomite⁴, la plupart des missionnaires de l'époque garderont toutefois la ferme espoir de parvenir à recréer dans ces terres lointaines une Eglise « comme celle des premiers temps ». Ce « Nouveau Monde » s'appellera ainsi non seulement pour des raisons géographiques, mais encore pour des motifs eschatologico-messianiques.

Une « Eglise renaissante »

Vers la fin du XV^e siècle, la Chrétienté n'occupait qu'une partie très réduite du globe terrestre. L'avenir semblait être lié à Mahomet plus qu'au Christ. Mais les choses vont changer radicalement à partir de 1492. Malgré l'emprise des Turcs sur la Méditerranée orientale et la menace qu'ils constituaient pour le centre de l'Europe, l'Italie et l'Afrique du nord, les Maures sont expulsés de l'Espagne et l'expansion du christianisme devient soudain un espoir réel grâce à l'Occident. La Chrétienté va enfin pouvoir donner suite à ses aspirations universelles.

Une fois la Bonne Nouvelle annoncée « jusqu'aux confins de la terre », il ne resterait plus aux croyants qu'à attendre « la consommation

3. SEPÚLVEDA Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, édition bilingue de Marcelino Menéndez y Pelayo, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 105.

4. Propos qu'exprime, par exemple, l'historien royal Gonzalo Fernández de Oviedo dans son *Historia General y Natural de las Indias*, Première Partie, liv. II, chap. VI ; liv. IV, chap. II ; liv. V, chap. II-III ; liv. VI, chap. IX. Las Casas combat ces opinions dans son *Historia de las Indias*, liv. III, chap. CXLII-CXLVI.

des temps » et l'accomplissement des prophéties de l'Apocalypse. Ce livre saint était alors abondamment cité dans toutes sortes de sermons et de traités, car les « signes des temps » sautaient aux yeux : les hérétiques se multipliaient, les Turcs attaquaient partout, les papes menaient une vie indigne, les chrétiens s'accusaient les uns les autres d'être en proie à tous les vices que Satan eût jamais conçus, et... voilà qu'un Nouveau Monde surgissait. Ce n'était pas seulement une nouvelle terre ; dès qu'on traversait la ligne équatoriale, on contemplait, matériellement parlant, un ciel nouveau. C'est pourquoi les religieux qui débarquaient au Nouveau Monde se voyaient eux-mêmes comme de vrais apôtres choisis pour prendre en charge ce tournant de l'histoire du salut.

Beaucoup d'entre eux étaient persuadés que, si dans le Vieux Monde la ferveur de l'Eglise primitive se trouvait en plein dépérissement, le Nouveau Monde, au contraire, ne portait pas le fardeau d'une tradition corrompue et corruptrice. Avec la « cire molle » qu'étaient ces indigènes dans leur état d'innocence presque parfaite, on pourrait enfin construire la Cité de Dieu et réaliser l'utopie évangélique. D'une part, la « conquête spirituelle » jouait un rôle de premier ordre dans les desseins de Dieu. D'autre part, on assistait à la naissance d'un mythe destiné à marquer pour longtemps l'histoire des Amériques : la conviction que le Nouveau Monde était le lieu rêvé pour mettre en œuvre avec la plus grande liberté et faire aboutir les aspirations de l'Ancien.

Vasco de Quiroga, personnalité marquante de l'Eglise « primitive » des Amériques, est un bon exemple de la convergence et de l'interaction, à cette époque-là, entre humanisme chrétien, observance évangélique et courants utopico-messianiques. « Don Vasco » arrive dans la Nouvelle-Espagne en 1530 comme *oidor* (juge) de la Seconde Audience, qui devait mettre fin aux abus de la Première et entreprendre l'organisation du pays conquis par Cortés il y avait neuf ans. En 1535, dans son *Información en Derecho*, il fait un projet d'organisation directement inspiré des *Saturnales* de Lucien et de l'*Utopie* de Thomas More. Le premier de ces livres lui fournit l'image de l'Âge d'Or auquel il compare sans cesse la vie des Indiens ; dans le dernier, il voit le modèle qui doit lui servir à organiser les communautés d'indigènes, compte tenu de l'état d'innocence observé chez eux. Quelques années plus tard, Quiroga matérialisera ses rêves par la fondation des célèbres *pueblos-hospitales* (« villages-hôpitaux ») de Santa Fe ⁵.

5. Cf. WARREN J. B., *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe*, Washington, D.C.; Academy of American Franciscan History, 1963 ; ZAVALA Silvio, « La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España », dans *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, Mexico, Editorial Porrúa, 1965.

« Presque de la même manière que celle décrite par Lucien dans ses *Saturnales* », Quiroga trouve que les Indiens sont comme « ces gens que l'on dit d'or et de l'âge doré des royaumes de Saturne ». Il poursuit : « Celui-ci s'appelle Nouveau Monde, ce qu'il est réellement, non pas pour avoir été trouvé de nouveau, mais parce qu'il est, par ses peuples et par presque tout le reste, comme celui de ce premier Age d'Or ⁶. »

Quiroga n'est nullement aveugle aux défauts des Indiens, mais il ajoute que « ce sont de gens si dociles, si doux, si obéissants, si candides, si droits et si semblables à la cire molle », qu'ils permettent d'entretenir de grands espoirs. De l'Ancien Monde, par contre, on peut espérer bien peu. On y est retourné, dit-il, « à l'âge de fer ou d'acier, ou pis ». La tâche de la civilisation dans le Nouveau Monde ne doit donc pas consister à transplanter la vieille culture chez les peuples découverts, mais à élever ceux-ci, partant de leur « simplicité naturelle », jusqu'aux idéaux de l'humanisme et du christianisme primitif.

Avec « des gens si bien disposés, pareils à la cire, et si prêts à accepter les choses de notre religion sans résistance », on peut « réformer, restaurer et légitimer, autant que possible, la doctrine et la vie chrétiennes avec leur sainte simplicité, douceur, humilité, piété et charité, dans cette Eglise renaissante en cet Age d'Or, parmi ces indigènes, ce qui, à notre âge de fer, nous inspire tant de répugnance en raison de notre orgueil presque naturel, de notre convoitise, de notre ambition et de notre méchanceté déchaînées. »

Vasco, qui devait achever ses jours comme premier évêque de Michoacán, n'était pas le seul à penser que le destin du Nouveau Monde consistait à servir de contrepoids à l'Ancien. Nombreux seront les évangélisateurs qui évoqueront après lui cette « Eglise renaissante » (comme d'ailleurs on l'a encore fait ces dernières années en Amérique Latine lorsqu'on a parlé d'une « Eglise qui renaît du peuple »), pour servir d'exemple à « l'Europe corrompue » de ce que pouvait et devait être la vie chrétienne dans sa plus pure expression.

L'Eglise renaissante du Nouveau Monde avait ses yeux rivés sur les origines du christianisme. Le modèle de l'Eglise primitive était présent, y compris dans le nombre de missionnaires envoyés aux Indes. Aussi les premiers groupes de franciscains et de dominicains arrivés à La Española (1500 et 1510) et au Mexique (1524 et 1526) se composaient-ils de douze Frères, car tel avait été le nombre des premiers apôtres du Christ. Comme pour tant d'autres utopies, la société *projetée* s'identifiait

6. Les citations de Vasco de Quiroga sont prises de son *Información en Derecho*. Cf. DON VASCO DE QUIROGA, *Documentos*, introduction et notes critiques de Rafael Aguayo Spencer, Mexico, Polis, 1939.

à une société *évoquée*, le Paradis où l'on se rendait était un Age d'Or d'où l'on venait. L'idée, bien enracinée, que l'Eglise du Nouveau Monde était comme une renaissance de l'âge apostolique — où l'on avait assisté à tant de prodiges — devait par force amener les religieux à s'interroger sur l'absence de miracles dans l'Eglise indienne. On expliquera que cette absence même était le plus grand miracle de tous :

Ainsi Notre-Seigneur, en apportant à tous des remèdes sûrs, a fait dans cette nouvelle Eglise des choses aussi admirables et excellentes que dans l'Eglise primitive, voire beaucoup plus grandes, en quelque sorte. Car avoir ramené sans miracles une telle multitude d'idolâtres sous le joug de la foi chrétienne, c'est un miracle plus grand que de l'avoir fait avec des miracles ?.

Dans le Nouveau Monde, les missionnaires se réjouiront à l'excès de découvrir une race qui semblait ne pas connaître l'instinct de possession. Du point de vue des religieux — surtout des franciscains —, les Indiens, bien qu'abusés par le Malin, avaient une qualité des plus précieuses : ils vivaient dans la pauvreté et la simplicité, spécialement recommandées et exaltées par tous les écrivains « mendiants ». On comprend donc l'enthousiasme avec lequel les membres de l'ordre séraphique vantaient la douceur des indigènes, leur docilité, leur humilité, leur obéissance, leur patience et leur pauvreté heureuse. Toutes ces vertus devaient rendre possible, pensaient-ils, la construction de l'Eglise renaissante du Nouveau Monde. L'influent franciscain Toribio de Benavente Motolinía, qui avait fait partie du premier groupe des « douze » missionnaires arrivés au Mexique, écrivait à ce sujet :

Ces Indiens n'ont en eux-mêmes aucun obstacle qui les empêche de gagner le ciel, à la grande différence de nous, les Espagnols, qui en avons beaucoup dont nous subissons la contrainte ; ils se contentent en effet de très peu pour vivre, si peu qu'ils ont à peine de quoi s'habiller et se nourrir (...). Ils ne se soucient point d'acquiescer ou d'accumuler des richesses, ni ne se tuent pour obtenir des promotions ou des dignités (...). Ils sont patients, endurants à l'extrême, doux comme des agneaux ; je n'ai aucun souvenir de les avoir jamais vus garder rancune ; de caractère humble, ils obéissent à tout le monde, soit par nécessité, soit par volonté, ne sachant que servir et travailler ⁸.

Quelques années plus tard, Gerónimo de Mendieta, franciscain lui aussi et disciple dévoué de Motolinía, évoquera l'image de « cette sorte

7. MENDIETA Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Mexico, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945, vol. IV, p. 11. La même idée chez Juan de TORQUEMADA, *Monarquía indiana*, Mexico, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1943-1944, vol. III, pp. 118-122.

8. BENAVENTE Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, Tratado I, chap. XIV, édition de Georges Baudot, Madrid, Clásicos Castalia, 1985.

de paradis terrestre » que pourrait devenir non pas l'Eglise des Indes, mais l'« Eglise indienne » (*Iglesia indiana*) de la Nouvelle Espagne ; la qualité humaine des indigènes est telle, poursuit-il, que « je m'engagerais bien, avec un minimum de mes confrères, à assurer le bon ordre chrétien dans une province de cinquante mille Indiens, de façon à ce qu'on pût dire qu'elle ressemblait tout entière à un monastère »⁹.

Encouragés par des perspectives si prometteuses, certains feront remarquer que la conversion des Amérindiens représentait une étape décisive dans l'avance de la foi toujours vers l'Ouest, depuis sa naissance en Orient.

Si beaucoup d'Espagnols, au XVI^e siècle, croyaient appartenir à un peuple élu, certains d'entre eux allaient jusqu'à considérer l'Espagne comme une nouvelle Terre Promise, et Tolède — ou d'autres lieux — comme une nouvelle Jérusalem¹⁰. De tels espoirs messianico-millénaristes étaient entretenus notamment par les premiers franciscains de la Nouvelle Espagne, qui voyaient dans le Nouveau Monde une accélération de l'histoire du salut. L'action de ces religieux se trouvait alors très influencée par les prophéties millénaristes de l'abbé cistercien calabrais Joachim de Flore, qui annonçait un millénaire de paix avant la fin des temps, un Age de l'Esprit où les religieux deviendraient l'âme d'une Eglise pure et rénovée¹¹.

Ce détail est important, car l'évangélisation de la Mésio-Amérique a été, à ses débuts, une entreprise surtout franciscaine, tant pour le nombre des missionnaires que pour les dispositions papales et royales. Rien qu'au Mexique, en 1559, les frères mineurs étaient au nombre de 380 et possédaient 80 couvents¹². La majorité de ces religieux avaient fait partie de la province de Saint-Gabriel d'Estrémadure où s'était imposée la réforme de frère Juan de Guadalupe, qui préconisait un

9. MENDIETA Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, o.c., vol. III, p. 103.

10. Cf. MILHOU Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Cuadernos Colombinos n° XI, 1983, P. II, chap. 3, pp. 403-426 (« Las Nuevas Jerusalén, sustitutos de la Jerusalén de Palestina. El problema del Centro del mundo ») et pp. 449-459 (« ¿Jerusalén, Roma o el 'Nuevo cielo y tierra' ? »).

11. Cf. BATAILLON Marcel, « Evangélisme et millénarisme au Nouveau Monde », dans *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle. Colloque de Strasbourg*, Paris, P.U.F., 1959, pp. 25-36 ; BAUDOT Georges, *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat, 1977 ; PHELAN John Leddy, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1956.

12. La même année les augustins avaient 40 maisons et 212 religieux ; les dominicains 40 maisons et 210 religieux. Cf. RICARD Robert, *La « conquête spirituelle » du Mexique*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933, p. 35.

retour aux sources les plus pures de l'esprit franciscain, ainsi qu'aux idéaux des « spirituels » et à leurs perspectives apocalyptiques inspirées de Joachim de Flore.

Frère Toribio Motolinia ne laisse aucun doute, dans son *Histoire des Indiens de la Nouvelle Espagne*, sur la conviction qu'avaient ces religieux-là d'être à la veille du Millénaire, « au crépuscule et à la fin de nos jours, et à l'âge ultime du monde ». En pleine activité missionnaire, cet homme, supérieur des franciscains dans la Nouvelle Espagne, écrivait :

De l'Asie, qui se trouve en Orient, la Chrétienté est parvenue jusqu'aux confins de l'Europe, c'est-à-dire notre Espagne, et de là elle vient faire encore du chemin dans ce pays, qui est la dernière limite de l'Occident... Il faut en effet que, sur toute la face de la terre, le nom de Dieu soit loué, glorifié et exalté ; et de même que l'Eglise s'est à son commencement épanouie en Orient, qui est le commencement du monde, ainsi maintenant, à la fin des siècles, elle doit fleurir en Occident, qui est la fin du monde ¹³.

Motolinia n'hésitait pas à parler d'un nouvel Exode dans l'histoire de l'Eglise et à identifier les Mexicains à un Israël nouveau, en marche vers la Terre Promise. Sans aller jusqu'à considérer le Nouveau Monde sous un angle aussi flatteur, d'autres y voyaient au moins un refuge. Au milieu du XVI^e siècle, des esprits bien connus par leur pondération, tels le dominicain Felipe de Meneses et l'augustin saint Thomas de Ville-neuve, se demandaient si, après une éventuelle destruction de la Chrétienté catholique européenne, celle-ci n'irait pas s'établir aux Indes ¹⁴. Même Bartolomé de Las Casas, qui caressait le rêve d'instaurer dans le Nouveau Monde une Chrétienté idéale formée par un mélange d'indigènes et de paysans espagnols ¹⁵, exprime, dans l'*Histoire des Indes*, l'idée que Dieu pourrait bien y transporter toute sa sainte Eglise ¹⁶.

Cette notion de la *translatio Ecclesiae* servira plus tard à cimenter la conscience nationale au Mexique, lorsque les apologistes créoles de l'époque coloniale verront dans la Vierge de Guadalupe et dans la prospérité économique de leur pays les signes de la faveur divine. Les germes du séparatisme par rapport à l'Espagne prendront à leur tour racine dans l'attente eschatologique. Ainsi, en 1749, le jésuite Francisco

13. BENAVENTE Jacinto de, *Historia de los indios de Nueva España*, traité III, chap. 9.

14. Cf. MILHOU Alain, « Las Casas à l'âge d'or du prophétisme apocalyptique et du messianisme », dans *Autour de Las Casas. Actes du colloque du V^e centenaire*, Paris, Tallandier, 1987, p. 89.

15. Cf. MARAVALL José Antonio, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1982, pp. 111-206 (« Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas »).

16. Cf. LAS CASAS Bartolomé de, *Historia de las Indias*, liv. I, chap. 29.

Javier Carranza publie à Mexico un opusculé sous le titre bien significatif de *La transmigration de la Iglesia a Guadalupe* (« Le transfert de l'Eglise à Guadalupe ») : lorsque les gentils, écrit-il, se seront de nouveau emparés de Rome et que le sacrifice de la messe aura disparu du monde, on continuera de le célébrer au sanctuaire de Tepeyac, devenu le dernier bastion du catholicisme, et le Mexique deviendra, lui, la nouvelle Rome, voire la nouvelle Jérusalem¹⁷. Ce thème de la Nouvelle Jérusalem sur le continent américain est vaste, puisqu'il ne s'est pas limité à l'Anáhuac et qu'il s'est prolongé jusqu'à nos jours.

Désillusions et dissentiments

Pour réussir l'implantation solide de l'Eglise renaissante dont ils rêvent, les religieux s'adonneront avec enthousiasme à l'étude des peuples qu'ils cherchent à évangéliser, ce qui aura pour fruit toute une masse de travaux d'ethnographie missionnaire. Il fallait bien connaître l'« étrangeté » indienne pour la « convertir ». Ne mentionnant que des franciscains de la Nouvelle Espagne, nous rappellerons quelques noms célèbres dans ce domaine. En 1533, Andrés de Olmos entreprend une première recherche sur la civilisation, la religion et la société des Aztèques du Mexique central. En 1536, Toribio Motolinía étudie d'une manière semblable les us et coutumes, les croyances et l'organisation sociale des indigènes avant la conquête espagnole. Plus tard, vers 1539-1541, on confiera à Martín de la Coruña l'étude de la société des *tarascos* de l'Ouest du Mexique. Un autre frère mineur, Francisco de las Navas, porte son attention, entre 1554 et 1560, sur les engrenages fiscaux et les calendriers précolombiens du Mexique central. Enfin, entre 1547 et 1575, Bernardino de Sahagún — le plus illustre de ces ethnographes missionnaires — prépare et rédige sa monumentale *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

Pareille exploration de la société, de la religion, des langues et du passé amérindiens avait pour but principal de faire tomber la parole de l'Evangile dans une terre prête à la recevoir et à produire rapidement des fruits abondants, comme l'exigeaient les urgences apostoliques et les rêveries millénaristes de certains. Urgences et rêveries qui, du reste, ne s'embarrassaient pas de subtilités théologiques ni des dispositions du droit canon, comme le prouvent les baptêmes administrés en masse par

17. Cf. LAFAYE Jacques, *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 146-153 (« Mexico, Nueva Jerusalén »).

les franciscains pendant la première moitié du XVI^e siècle. En 1531, en effet, l'évêque de Mexico, Juan de Zumárraga, attribuait à ses frères franciscains — qui n'étaient arrivés là-bas que sept ans auparavant — plus d'un million de baptêmes dans son seul diocèse. Pedro de Gante, quant à lui, parlait de 14 000 baptêmes par jour en 1529, également à Mexico. Enfin, Toribio Motolinia se vantait peu avant sa mort, en 1569, d'avoir baptisé personnellement 400 000 Indiens. Ce zèle excessif, né du désir d'accélérer la fin des temps en réduisant hâtivement le nombre des gentils sur la terre, devait susciter maintes querelles entre les frères mineurs et les membres d'autres ordres religieux qui, à la différence des premiers, estimaient que la Parousie pouvait attendre.

Hélas ! tant ceux qui espéraient du Nouveau Monde la fin du monde que ceux qui en faisaient simplement le lieu d'une Eglise renaissante verront leurs espoirs très diminués, du fait de plusieurs facteurs.

Après avoir « mené leur troupeau » pendant quelques décennies, les missionnaires constateront avec désarroi la « repousse des idolâtries » et multiplieront leurs témoignages en ce sens à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle. Malgré les efforts des évangélisateurs, qui avaient remplacé les anciens lieux de culte par des églises, et les symboles « démoniaques » des indigènes par le signe de la Croix et les images de la Vierge Marie et des saints, les anciens dieux se portaient toujours bien et prenaient leur revanche dans des pratiques clandestines.

Contrairement à ce qu'on attendait de cette politique missionnaire de « substitution », elle favorisera la naissance d'un catholicisme métis, qui assimilait et combinait les éléments des différentes traditions religieuses pour former un tout distinct, avec sa propre cohérence et complexité.

Face à des religions qui, à la différence du christianisme, ne se voulaient pas exclusives, l'« extirpation de l'idolâtrie » devenait un travail de Sisyphe sur lequel pesaient d'ailleurs bien d'autres facteurs, comme la violence qui avait accompagné la pénétration du catholicisme, le nombre insuffisant de missionnaires, l'inadaptation des méthodes d'évangélisation et l'absence d'un clergé indigène.

En outre, les religieux voyaient avec amertume comment, à la suite du concile de Trente, on limitait toujours davantage leur pouvoir et leur liberté d'action. Ils se battaient alors avec acharnement pour conserver leurs anciennes prérogatives et exemptions, ce qui amènera partout des conflits avec les évêques et le clergé séculier sur des questions diverses : bénéfices, pouvoirs, dîmes, application de la discipline, restriction des privilèges des réguliers, etc.

Dans une lettre du 4 février 1561, qui met en pleine lumière ces oppositions entre réguliers et séculiers, Alonso de Montúfar (1554-

1571), inquisiteur épiscopal et deuxième archevêque de Mexico, écrivait au roi Philippe II que ce qui l'irritait le plus, c'était de voir que les Frères faisaient obstacle au prélèvement de la dîme par le clergé diocésain¹⁸. L'archevêque mettait là le doigt sur la plaie, car depuis longtemps la querelle autour de la dîme battait son plein et offrait aux religieux un terrain de choix pour donner libre cours à leurs reproches à l'encontre de la hiérarchie et du clergé séculier. Quant aux franciscains eux-mêmes, leur opposition au prélèvement de la dîme chez les indigènes était due, en grande partie, à leur vive crainte de voir apparaître un clergé diocésain d'entretenus et de « planqués » (*de mantenidos y acomodados*)¹⁹. De l'avis de beaucoup d'entre eux, comme nous l'avons vu plus haut, l'Eglise des Indes devait au contraire se consacrer à la pauvreté et au dépouillement évangélique propres à l'Eglise primitive, dont la première était à leurs yeux une réincarnation providentielle.

Mais les temps avaient changé. Au dernier tiers du XVI^e siècle, l'Eglise des « pionniers », de ces apôtres à la fois prophètes et visionnaires, n'était plus qu'un lointain souvenir, ayant cédé le pas à une Eglise « adulte », installée et triomphante. Aussi bien dans l'affaire des dîmes que dans la polémique sur la subordination des religieux, le roi Philippe II finira par trancher en faveur du clergé diocésain. C'était là, au demeurant, une manière de contrebalancer le pouvoir presque exclusif dont avaient joui les religieux durant toute la première moitié du XVI^e siècle. Cet équilibre du pouvoir sera habilement exploité par la Couronne pour gouverner depuis l'Europe, pendant trois cents ans, son immense empire d'outre-mer.

Un autre aspect de la politique générale de Philippe II, visant à restreindre l'influence des Frères et à s'assurer le contrôle des populations indiennes, c'est d'avoir su concilier les besoins de l'évangélisation avec ceux de l'hispanisation. Il imposera donc aux missionnaires l'obligation d'enseigner l'espagnol, afin que les Indiens puissent « acquérir notre police sociale castillane et nos bonnes mœurs », comme on lit dans un arrêté royal de 1550²⁰. Or, précisément pour préserver les indigènes de telles mœurs et d'une pareille « police sociale », beaucoup de Frères étaient opposés à la diffusion de la langue de l'Empire. S'appuyant sur l'universalité du christianisme, ils estimaient que les

18. Lettre citée par GREENLEAF Richard E., *La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, Mexico, F.C.E., 1981, pp. 130-131.

19. Cf. BAUDOT Georges, « L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique. Remarques et documents », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Paris, éd. E. de Boccard, 1965, t. I, pp. 167-221.

20. Cf. RICARD Robert, *La « conquête spirituelle » du Mexique*, o.c., p. 337.

Indiens n'avaient pas besoin d'apprendre l'espagnol pour devenir de bons chrétiens, et qu'ils étaient eux-mêmes porteurs de *christianitas*, et non pas de *hispanitas*.

Un nouveau coup leur sera asséné par l'ordre royal (22 avril 1577) de confisquer tous les travaux de recherche sur les sociétés indigènes, accompagné de l'interdiction d'entreprendre d'autres études ethnographiques. Les religieux — et notamment les franciscains — attachaient en effet une grande importance à ce genre de travaux pour construire l'« Eglise indienne », à partir de l'exploration méthodique des civilisations précolombiennes avec leurs langues, leurs institutions et leur organisation. Philippe II, quant à lui, redoutait les éventuelles conséquences d'une telle démarche dans le domaine politique. Ce monde indigène, qui donnait toujours des signes d'agitation, ne cessait de l'inquiéter. Au Pérou, par exemple, le vice-roi Toledo avait beaucoup de mal à réprimer les révoltes des Indiens. La Couronne n'était donc pas prête à favoriser d'une façon ou d'une autre la moindre sympathie envers les indigènes par la mise en valeur de leur passé ou de leurs qualités humaines. Ainsi, de nombreux textes déjà écrits disparaîtront pour toujours. Quant à d'autres, essentiels pour la compréhension de cet univers révolu, ils ne seront publiés qu'au XIX^e, voire au XX^e siècle, comme les *Historias* de Motolinía, de Mendieta et de Sahagún.

On peut aisément imaginer l'impression produite par ces épreuves en série dans l'esprit de ceux qui pensaient que l'Eglise renaissante était liée au « temps des religieux ». A tout cela viendra s'ajouter, avec des effets décisifs, l'une des catastrophes démographiques les plus sombres de l'histoire, dont les Frères eux-mêmes devaient être témoins. Dans l'espace de quelques dizaines d'années, ils verront la population indigène décimée par un foisonnement d'épidémies : variole, rougeole, typhus, diphtérie, grippe...

Le continent américain tout entier, en effet, était resté isolé du reste du monde durant des millénaires et, par conséquent, à l'abri de certains virus, bactéries et microbes contre lesquels les indigènes manquaient d'immunité acquise, de défenses organiques et de moyens thérapeutiques appropriés²¹. Par-dessus le marché, la désagrégation des économies autochtones du fait de la guerre et de l'exploration, la désorientation, l'anomie et le désenchantement amenés par la Conquête ne pouvaient qu'affaiblir considérablement les peuples indiens. Comme les Frères eux-mêmes l'ont écrit, on eût dit que l'haleine des Espagnols était

21. Pour une bibliographie sur cet impact bactérien, voir SOLANO Francisco de (édition coordonnée par), *Proceso histórico al conquistador*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 115-118.

létale, y compris celle des missionnaires qui devaient constater que, dans l'histoire, la recherche du bien suprême peut aussi aller de pair avec le mal suprême. Les trois quarts de la population indienne disparaîtront donc en moins de cinquante ans. On estime qu'au Mexique, la région la plus peuplée, il ne restait plus en 1630 que 3 % de la population que le pays avait eue à la veille de la conquête espagnole ²². Les nouveaux maîtres se voyaient ainsi privés d'une main d'œuvre précieuse ; les missionnaires, de la masse des élus. La fin du monde arrivait, certes, mais seulement pour le monde indigène, et de manière tragique.

On passe donc, vers la fin du XVI^e siècle, de l'optimisme eschatologique d'un Toribio Motolinía au pessimisme apocalyptique d'un Gerónimo de Mendieta qui, en 1596, met le point final à son *Historia eclesiastica indiana* en se comparant au prophète Jérémie : « Il me convenait très bien d'arrêter les yeux, pareil à Jérémie, sur notre Eglise indienne, et avec des larmes, des soupirs et des voix parvenant jusqu'au ciel (comme il l'avait fait sur la ville de Jérusalem en ruines), de me lamenter sur elle et de la pleurer, en racontant maintes et maintes fois sa misérable chute et sa grande infortune ²³... »

Pour interpréter les événements, Mendieta établit un parallèle entre l'histoire — paradigmatique — du peuple élu de l'Ancien Testament et l'histoire des Indiens de la Nouvelle Espagne, divisant le tout — à la manière de Joachim de Flore — en trois grandes périodes. La première, préhispanique, est comparée à la captivité « égyptienne » des Indiens, c'est-à-dire au temps de leur asservissement à l'idolâtrie. La deuxième période a été l'Age d'Or de l'Eglise indienne (1524-1564), inauguré par la conquête de Cortés, nouveau Moïse qui a permis de libérer un peuple enlisé dans l'erreur pour le conduire vers la Terre Promise, l'Eglise de Dieu. Cette deuxième période correspondait à l'Age d'Or vécu par le peuple juif depuis les jours de Moïse jusqu'à la destruction de Jérusalem par les Babyloniens. Enfin la troisième période, entre 1564 et 1596, représentait la captivité de l'Eglise indienne, semblable à celle de Babylone, une époque marquée par d'innombrables malheurs, pendant laquelle, à mesure que grandissaient la méchanceté et le vice des Espagnols, les Indiens étaient décimés par les épidémies de 1576-1579 et de 1595-1596. Ce schéma — *mutatis mutandis* — reste toujours en vigueur à notre époque : le temps de l'oppression est suivi par le temps de la libération ; tout Age d'Or finit par connaître sa captivité

22. Cf. BERNARD Carmen et GRUZINSKI Serge, *Histoire du Nouveau Monde. De la découverte à la conquête*, Paris, Fayard, 1991, p. 569.

23. MENDIETA Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, o.c., t. III, p. 219.

« babylonienne »... et l'attente de la libération et de la Terre Promise recommence une fois de plus.

Quant à l'Eglise renaissante souhaitée par les Frères, l'éloignement progressif de l'utopie n'a pas seulement été le résultat d'événements « extérieurs », comme la repousse des « idolâtries », les changements intervenus dans la politique ecclésiastique et royale ou les désastres démographiques. Déjà en 1562, Mendieta constatait que la discipline ascétique et l'enthousiasme missionnaire de la première génération avaient cédé le pas à une sorte de routine bureaucratique et au découragement ²⁴. Le religieux attirait ainsi l'attention sur un obstacle auquel on se heurte toujours. En raison de l'écart qui existe entre les espoirs et leur réalisation, tout idéal messianique, millénariste, utopique, etc. finit par déchoir, car l'exaltation qu'il comporte ne peut durer : elle nous accable.

La violence « nécessaire »

Assurément le mariage de l'or et de l'Evangile devait s'avérer incompatible aux yeux de ce groupe de missionnaires qui cherchaient à bâtir une nouvelle Eglise, pure et pauvre comme celle des premiers apôtres. Touchés au plus profond de leur conscience par la spoliation et l'extermination des indigènes, et se rendant bien compte que la prédication de l'Evangile — argument suprême pour justifier la présence espagnole aux Indes — n'était ni le seul ni le principal mobile des conquistadors, les Frères s'engageront, avec le dominicain Antón de Montesinos à leur tête, dans un combat résolu « pour la justice » ²⁵.

On ne saurait mettre en doute, cependant, que l'établissement de cette Eglise renaissante du Nouveau Monde était lui aussi lié à l'emploi de la force, cautionné même par les religieux les plus débonnaires ; car ceux qui possédaient la religion « authentique » ne pouvaient voir dans la religion d'autrui qu'une déformation de leur propre foi. Ils agissaient donc en conséquence. Ces Frères-là, qui rivalisaient de pauvreté, d'humilité et de dévouement, sont la preuve que la piété et la charité peuvent s'allier à la raideur des principes et à une extrême dureté lorsqu'on pense qu'il y va du salut de soi-même et de son prochain.

C'est bien le même homme, Juan de Zumárraga — franciscain, premier archevêque de Mexico, grand ami de Vasco de Quiroga et

24. Cf. GARCÍA ICAZBALCETA Joaquín (éditeur), *Cartas de religiosos de Nueva España. 1539-1594*, Mexico, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941, pp. 1-29.

25. Cf. HANKE Lewis, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, University of Pennsylvania Press, 1948.

admirateur d'Erasmus de Rotterdam —, qui affronte courageusement la Première Audience de Mexico pour défendre les Indiens et qui, en 1539, en tant qu'inquisiteur, et en vertu de cette « logique » paradoxale, envoie au bûcher Don Carlos Ometochtzin, seigneur de Tezcoco et membre de la haute noblesse aztèque, sous l'accusation d'être retombé dans l'idolâtrie²⁶. Huit années auparavant, dans une lettre du 12 juin 1531, Zumárraga avait signalé avec euphorie la destruction de plus de cinq cents temples et de vingt mille idoles. On trouve encore des indications analogues dans une lettre adressée à Charles Quint, le 17 novembre 1532, par Martín de Valencia et d'autres religieux. Selon le rapport de Toribio Motolinía, la destruction aurait commencé le 1^{er} janvier 1525, peu après l'arrivée — en juin 1524 — des premiers « Douze Apôtres ».

Même Vasco de Quiroga — si sensible au sort des indigènes — acceptait l'empire comme voie d'expansion de l'Évangile, n'étant pas en cela différent de la plupart de ses compatriotes. En 1553 il écrit à l'évêque de Calahorra pour lui annoncer l'envoi de son traité *De debellandis indis* — disparu aujourd'hui — où il cherche à prouver « que l'on peut faire la guerre aux Indiens pour les amener à la foi ». Quiroga fait remarquer que tous ceux qui ont lu son traité l'ont trouvé bon, « sauf l'évêque de Chiapa, dont j'ignore comment il l'a pris ». L'évêque de Chiapa, Bartolomé de Las Casas, l'avait très mal pris²⁷ !

Frère Toribio Motolinía, quant à lui, ne tarissait pas d'éloges sur Cortés et de reproches sur Bartolomé de Las Casas, dans une fameuse lettre adressée à l'empereur Charles Quint (2 janvier 1555). Ce détail est intéressant, car il révèle en résumé combien pouvaient être différentes les convictions de deux personnages de poids — et de deux traditions spirituelles — quand ils se prononçaient globalement sur la signification de la Conquête et la légitimité de l'entreprise espagnole dans le Nouveau Monde. Pourquoi donc le franciscain était-il si irrité contre ce dominicain « protecteur des Indiens » ?

En octobre 1554, on recevait à Mexico le *Confesionario de doze reglas para los confesores de españoles que han sido en cargo de los indios* (« Manuel contenant douze règles à l'usage des confesseurs d'Espagnols ayant charge des Indiens »), composé par Las Casas. Les « règles » en question étaient d'une rare sévérité, notamment la première et la cinquième qui,

26. Sur le procès du seigneur de Tezcoco et sur l'impact qu'il causa parmi les indigènes, voir LEON-PORTILLA Miguel, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, Mexico, U.N.A.M., 1985, pp. 37-40.

27. La lettre de Quiroga a été publiée et commentée par BATAILLON Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Ediciones Península, 1976, pp. 267-279.

sous peine de refus des sacrements, imposaient au pénitent l'obligation de donner pleins pouvoirs à son confesseur pour restituer aux indigènes la totalité des biens dont il les aurait dépossédés.

Motolinía en fut bouleversé dans ses conceptions apostoliques. Outre le *Confesionario*, il avait sous la main la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (« Récit très résumé de la destruction des Indes »), également de Las Casas, qui condamnait sans appel l'œuvre tout entière de ses compatriotes par l'énumération implacable des horreurs de la Conquête.

Il assumera alors la tâche de justifier, devant la Couronne, l'œuvre que celle-ci avait autorisée et encouragée. Après avoir accablé Las Casas d'arguments *ad hominem*, frère Toribio donne à son souverain le conseil que voici : « V. M. ferait bien d'ordonner qu'on l'enferme dans un monastère, pour qu'il ne puisse pas causer de plus grands dommages ; autrement, j'ai bien peur qu'il n'aille à Rome et qu'il ne sème le trouble dans la cour romaine ²⁸. »

Motolinía accusait en effet Las Casas de mettre en péril, par ses propositions d'évangélisation pacifique, l'avenir de l'Eglise dans le Nouveau Monde. Le temps pressait, estimait-il, à cette « onzième heure » de l'histoire du salut. D'où ses avertissements à l'Empereur :

Cet Evangile doit être prêché dans tout l'univers *avant la consommation du monde*. Il relève donc de la charge de V. M. que de se *hâter* de faire prêcher le saint Evangile partout dans ces terres en utilisant même la force contre ceux qui ne voudraient pas l'entendre de leur plein gré. Car ici s'applique le proverbe : « *Mieux vaut le bien par la force que le mal par la douceur* » ²⁹.

A cette époque-là, le droit et le devoir de prêcher l'Evangile à toute créature était un axiome accepté sans discussion par tous, depuis ceux qui voyaient dans l'Indien un « noble sauvage » jusqu'à ceux qui le traitaient comme un « chien galeux ». Si le Dieu des chrétiens était amour, clémence et miséricorde, il était aussi l'Absolu, avec tout ce que cela comporte d'expansionnisme quand on le prend au sérieux. On ne reconnaissait donc pas aux Amérindiens le droit de se dérober au message de l'Eglise et de vivre à l'écart de son influence. Les différences d'opinion portaient uniquement sur les « manières d'évangéliser », c'est-à-dire de « convertir » les Indiens et de les soumettre à la juridiction de l'Eglise. Les méthodes pouvaient varier, le but demeurait le même.

Les chrétiens, eux, avaient-ils le droit d'obliger les Indiens à recevoir

28. BENAVENTE Toribio de, « Carta al emperador Carlos V », publiée dans *Historia de los indios de la Nueva España*, édition de Claudio Esteva Fabregat, Madrid, Historia 16, 1985, p. 310.

29. *Ibidem*, p. 311. C'est moi qui souligne.

la foi en leur faisant la guerre et en les dépossédant de leurs domaines ? Cette vieille question, posée naguère à propos des juifs et des musulmans, était remise sur le tapis. La controverse divisera théologiens et missionnaires en deux camps : les partisans d'une évangélisation « pure », par l'exemple de vie, la prédication et la persuasion, et les défenseurs de la conquête armée, avant ou pendant l'évangélisation.

Les représentants du premier groupe estimaient que les bulles du pape Alexandre n'accordaient aux rois d'Espagne que le droit de faire prêcher l'Évangile. Pour certains, comme Vitoria, cette prédication pouvait être imposée même par la force, si les Indiens s'y montraient réticents ; mais il ne s'agissait pas là de leur imposer l'acte de foi, mais seulement de les obliger à entendre la parole de Dieu. D'autres, comme Las Casas, pensaient au contraire que la prédication de l'Évangile était incompatible avec toute forme de violence, même en cas de rejet des missionnaires par les indigènes. Autrement dit, le droit de parler ne comportait pas celui d'être écouté. Pour frère Bartolomé, il était hors de doute qu'il n'y avait qu'un seul chemin établi par Dieu pour inculquer la vraie religion aux hommes, à savoir, « la persuasion de l'esprit par des raisonnements et l'invitation et douce motion de la volonté ». Trente-six sections de son traité *De unico vocationis modo* sont consacrées à la démonstration de cette « thèse ».

Or tous ne partageaient pas la conviction de Las Casas que « voler, scandaliser, réduire en captivité, massacrer des hommes et dépeupler des royaumes... ce n'est pas annoncer la Bonne Nouvelle »³⁰. Une minorité soutiendra le droit à la conquête armée préalable à l'évangélisation, et c'est cette minorité de théoriciens qui l'emportera dans la pratique. Le représentant principal de cette opinion, Juan Ginés de Sepúlveda, expliquera, dans ses écrits *Democrates alter* et *Apologia*, qu'il est licite de soumettre d'abord les indigènes par les armes afin de rendre plus facile leur endoctrinement, car Celui qui avait commandé la fin devait autoriser les moyens pour l'atteindre ; si donc Dieu avait ordonné de prêcher l'Évangile, la soumission préalable (des Indiens) était un moyen nécessaire. Il fallait, ajoutait-il, attirer vers la loi de la vérité « par le chemin le plus sûr » ceux qui errent dans les ténèbres. Et, bien entendu, « le chemin le plus sûr », notamment pour les missionnaires, était le concours des armes.

Entre ces deux positions (évangélisation pacifique ou conquête préalable à la prédication), on envisagera encore un compromis, consistant à dire que le mode pacifique de prédication était sans doute

30. LAS CASAS Bartolomé, *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda*, Madrid, 1908, Resp. ad Obi. X, p. 121.

le meilleur en théorie, mais qu'il s'avérait impossible en pratique. Ainsi, tout en sauvegardant l'idéal apostolique, on justifiait la démarche contraire, au nom du principe qu'il valait mieux imposer la foi par les armes que laisser les Indiens privés d'instruction.

Conformément à l'orthodoxie théologique, personne n'admettait, certes, l'usage de la « contrainte absolue » pour pousser les infidèles à se faire baptiser, car l'acte de foi doit être libre, mais certains tenaient pour licite d'exercer une contrainte « conditionnée et indirecte » — menaces, peur, etc. — pour susciter parmi les indigènes le désir d'embrasser la foi.

La règle à cet égard était l'usage des châtiments corporels, malgré les dispositions officielles à leur encontre. Les missionnaires eux-mêmes s'expriment là-dessus sans ambiguïté, comme s'il s'agissait d'une pratique tout à fait naturelle. Pour ces « pères » de la doctrine, en effet, les Indiens étaient comme des « enfants », et, selon la pédagogie de l'époque, on jugeait qu'« on n'apprend rien sans mal ». Il est démontré sans l'ombre d'un doute que, quand un indigène s'adonnait à l'idolâtrie, ne prenait pas au sérieux la doctrine ou commettait n'importe quelle autre faute méritant un châtiment, les missionnaires, soit personnellement, soit par l'entremise des *fiscales* (Indiens chargés de veiller chez les leurs à l'accomplissement des devoirs religieux), fouettaient le coupable sur le dos, lui rasaient la tête ou l'enfermaient pour quelque temps dans un couvent ³¹.

Il faut signaler le rôle de premier plan joué par l'« idolâtrie » dans la justification de la « contrainte évangélique », non seulement « conditionnée et indirecte », mais encore « inconditionnée et directe ». Par « idolâtrie » on entendait toutes sortes de croyances, rites, usages, cultes et cérémonies autochtones tenus pour autant de signes de l'égarement où se trouvaient les Amérindiens par l'œuvre du diable.

On rendra les « idolâtres » responsables de leurs propres malheurs. On répétera jusqu'à satiété que « tout cela vient de leurs idolâtries ». Et on expliquera en détail que les famines, les fléaux et la grande mortalité qui ont frappé les indigènes après la conquête espagnole sont « la rançon de leurs idolâtries », tout comme les souffrances des Babyloniens et des Israélites avaient été le châtiment divin pour l'infidélité de ces peuples.

Non seulement l'Eglise, mais aussi la Couronne considérait la destruction des idoles et l'interdiction des rites païens à la fois comme un droit et un devoir. Une loi promulguée le 16 juin 1523 imposait aux

31. Cf. BORGES Pedro, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Departamento de Misionología Española, 1960. Sur les châtiments corporels voir les pages 119-138, où on trouvera de nombreuses références documentaires.

fonctionnaires du royaume l'obligation de « faire détruire et anéantir les idoles, les autels, les sanctuaires et les sacrifices des païens ». Ces « idolâtries » — qualifiées d'odieuses, de barbares et de sanguinaires — devaient ainsi rendre un précieux service à l'idéologie impériale pour justifier les massacres d'indigènes. En 1571, un ecclésiastique péruvien racontait, sans en être choqué le moins du monde, que les vétérans de la Conquête se souvenaient d'avoir jugé très édifiant et méritoire le massacre d'Indiens, car ces derniers « étaient des gens portés sur l'idolâtrie »... « A leurs yeux, d'après ce qu'ils disent, c'était une grande vertu et un grand mérite que de tuer ces Indiens à coups de lance quand ils les voyaient pratiquer l'idolâtrie en adorant des pierres, sacrifiant des hommes et mangeant de la chair humaine. » Et ces tueries, ajoutait-il, « ne sont pas considérées comme un excès, vu qu'ils (les Indiens) sont si résolus à défendre leurs terres, leurs idolâtries et leurs méchancetés, et que le diable les y encourage, leur donne des forces et les pousse, par la peur, à lutter pour la défense des royaumes qu'il a usurpés au détriment du Christ, Notre-Seigneur ³² ».

Il est juste de reconnaître que certains aspects des religions amérindiennes, comme le grand nombre de divinités et surtout les sacrifices humains — pratiqués en masse chez les Aztèques —, avaient horrifié les Espagnols, tout en leur inspirant l'idée que le démon devait y être pour quelque chose. Cela explique le zèle et la fureur avec lesquels ils se livraient à la destruction des idoles et de leurs lieux de culte. Les prêtres de ces religions se verront forcés à quitter leurs temples et à vivre dans la clandestinité. La violence iconoclaste succédera à la violence des sacrifices. On brûlera les « manuscrits » nahuas et les *huacas* (tombes) indiennes, entretenant ainsi les feux purificateurs allumés par ceux qui voulaient à tout prix incarner l'utopie évangélique. Paradoxalement, l'attribution des idolâtries au démon aura aussi servi d'argument pour pouvoir élever les Indiens au rang d'êtres humains à part entière, car, comme disaient les missionnaires, s'ils n'étaient pas des hommes, Satan ne s'en serait pas soucié.

32. *Dictamen sobre el dominio de los Yngas y de los reyes de España en los reynos del Perú*, publié sous le titre : « Traslado de un cartapacio a manera de borrador », dans *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, Lima, 1917, t. IV, p. 110. Cité par DUVIOLS Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. « L'extirpation de l'idolâtrie » entre 1532 et 1660*, Lima-Paris, Institut français d'Études andines, 1971, p. 46.